

Джерела і література

1. Яроцький П. Історія релігії в Україні. У 10 т. Т. 4. Католицизм / П. Яроцький. – К. : Світ знань, 2001. – 598 с.
2. Бойко Б. Є. Трансформаційні процеси в житті християнських конфесій на Волині періоду її перебування у складі Російської імперії (1793–1917 рр.) : дис. ... канд. іст. наук : 09. 00. 11 / Бойко Б. Є. – К., 2009. – 225 с.
3. Титов Ф. И. Католическая пропаганда в Западной России после дарования свободы вероисповеданий 17 апреля 1905 года / Ф. И. Титов. – Киев : Типография Императ. Ун-та Св. Владимира. – 1908. – 36 с.
4. Католическая пропаганда в Киевской епархии после дарования свободы вероисповеданий 17 апреля 1905 года / Изд. Киев. Епархиального Миссионерского Комитета. – Киев : Тип. Императ. Ун-та Св. Владимира, 1908. – 14 с.
5. Єгрешій О. І. Єпископ Григорій Хомишин і питання українсько-польського порозуміння (1901–1939) / О. І. Єгрешій. – Івано-Франківськ : Плай, 2001. – 355 с.
6. Слободян В. Римо-католицька церква під час радянської влади в Україні / В. Слободян // Історія релігії в Україні. У 10 т. Т. 4 – К. : Світ знань, 2001. – 320 с.
7. Депортації. Західні землі України. Кінець 30 – початок 50-х рр. : док., матеріали, спогади. У 3 т. Т. 1. 1939–1945. – Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – 539 с.
8. Брик О. Велике людовбивство / О. Брик // Вінніпенг, 1959 : [б. в.]. – 220 с.
9. Пастернак Є. Нариси історії Холмщини і Підляшшя / Є Пастернак // Вінніпенг ; Торонто Ін-т дослідів Волині, 1968. – 466 с.
10. Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) / Н. Г. Стоколос. – Рівне : ППФ «Ліста-М», 2003. – 480 с.

Куцик Андрій, Шостак Віктор. Католицизм на исторической Волини: социально-церковный аспект (нач. XX в. – 1941 гг.) В статтє проанализированы особенности развития католической церкви и отношений между православными и католиками на Волини с начала XX в. и до начала Второй мировой войны в условиях господства в регионе разных типов политической власти.

Ключевые слова: римско-католическая церковь, Волинь, римско-католическое духовенство, русское самодержавие, польские власти и сталинское руководство.

Kutsyk Andriy, Shostak Viktor. Catholicism in historical Volyn, social and ecclesiastical aspect (the early XX centuries – 1941). The article deals with peculiarities of Catholic Church development and relations between members of the Orthodox and Catholic Church in Volyn region since XX century till the beginning of World War II under rule of various types of political authority in this region.

Key words: Roman Catholic Church, Volyn, Roman Catholic clergy, the Russian autocracy, the Polish government and the Stalinist leadership.

Стаття надійшла до редколегії
07.03.2014 р.

УДК 2-187.3

Євген Распопов

Танатологічний компонент атанасії у світоглядній картині міфології та релігії: компаративний аналіз

На основі компаративного аналізу проанализовано особливості імортологічного аспекту віри в безсмертя на рівні міфології та релігії як двох історичних типів світогляду. Показано, що в основі міфології лежить чуттєво-надчуттєвий світ образів та символів, у яких наявні компоненти вічного життя. Релігійний світогляд позиціонує себе лише в межах віри, що є результатом містичного одкровення, в якому містяться умови, виконуючи які, людина прагне здобути безсмертя, однак лише в потойбічному світі.

Ключові слова: міфологія, безсмертя, релігійний світогляд, танатос, атанасія.

Постановка наукової проблеми та її значення. Одним і з компонентів імортологічної рефлексії є танатологічне запитання – яке значення смерті в усіх можливих варіаціях та формах антропо-

логічного складника. Ідеться про те, що навіть у філософській рефлексії прагнення емпірично дослідити феномен смерті і надати йому певної танатологічної інтерпретації стосується тих проблем філософії, які не можливо обмежити її антропологічними вимірами та параметрами.

Образність та феномен такого явища є результатом того, що може відбутися з людиною по завершенню її життя. І якщо емпірично провести певну компаративну лінію, то залишається лише констатувати факти і спиратись лише на абстрактність людських уявлень, достеменно перевірити, підтвердити або спростувати їх будь-якими науковими методами просто не можливо. Радше смерть для філософії постає як предмет сенсо-життєвої проблематики.

Незважаючи на величезну кількість логіко-семантичних та метанаративних узагальнень, можливих танатологічних інтерпретацій, проблема смерті, відповідно і проблема безсмертя хвилюватимуть людство завжди на усіх рівнях: біологічному, культурному, релігійному, психологічному та ін.

Дослідники роблять висновок, що існує існує два основні складові елементи, які дентерміновані в зацікавленості проблем танатології:

1) констатація «помирання» та «смерті» як неминучого біофізіологічного процесу, в якому завершується людське життя, творча та інтелектуальна діяльність;

2) психологічний страх перед невідомим та уявленням про можливе життя після смерті.

Смерть, як констатує український дослідник Л.В. Батліна, є «припиненням життєдіяльності організму» [4, с. 214]. В академічному словнику понять та наукової термінології подано таке тлумачення: «Смерть – це кінець усього» [4, с. 130]. Британська енциклопедія (видання 1986 року) до вищезазначеного додає і також «повне припинення життєвих процесів» [14, с. 565]. Л. В. Батліна на рівні біологічної інтерпретації констатує, що «смерть біологічна настає в наслідок «розпаду білків та інших біополімерів», які є основними субстратами життєвих процесів» [4, с. 130]. П. П. Калиновський, лікар реанімолог з Австралії, спеціально досліджуючи танатологічну проблему наводить у своїй роботі «Переход: последняя болезнь, смерть и после» наводить 22-ий Всесвітній медичний конгрес 1968 року. Завдяння для дослідників імортології і танатології – розширити нові інтерпретації значення смерті або обсяг усього поняття, який можна назвати «смертю». Лікарі дійшли висновків, що смерть також є «незворотною втратою функцій всього організму». «Усе є смертним», – перефразовує відому сократівську квінтесенцію В. В. Полімов, вважаючи, що говорити про певні концепти безсмертя більше ніж просто абсурдно [4, с. 240].

Оскільки науковий аналіз смерті на емпіричному та когнітивному рівнях досить слабкий, то братимемо до уваги класичної визначення. З цього погляду смерть постає як те, що прийнято вважати «природним кінцем усього живого», або іншими словами, є завершальним моментом людського життя та існування. Факт смерті та ставлення до неї є ключовим аспектом, який здатний формувати світогляду платформу тієї або іншої релігії.

Імортологічну проблему розглядало багато дослідників, зокрема М. Еліаде – румунський антрополог та релігієзнавець, О. Лосєв, І. Вишев, К. Ламонт, К. Леві-Строс, К. Леві-Брюль, Л. Фейєрбах та ін.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Міф – історично перший тип знання про світ, людину, природу, навколишній світ та взаємодії між ними. Варто торкнутись міфологічного світосприйняття як визначеного історично першого. У міфології танатологія, як про це пишуть дослідники, окреслюється у формі чуттєво-надчуттєвого сприйняття чи образності. Проте, на відмінну від науки, міф ніколи не мислив структурою логічних понять, а зводив лише до образу. Така образність, на відмінну від релігійного світогляду, не ґрунтується на вірі у надприродне, а репродукує антропоморфічні елементи. Справедливо про це зазначає О. Лосєв у роботі «Діалектика міфу»: «Міф... не ідея і не поняття. Це є саме життя. Для міфічного суб'єкта це є справжнє життя, з усіма її надіями і страхами, очікуваннями і відчаєм, з усією його реальною повсякденністю і суто особистою зацікавленістю. Міф не є буттяч ідеальним, але...речовою реальністю і тілесним» [6, с. 98]. В структуралізмі, у розумінні Леві-Брюлля, міф зводиться до вигадливого та фантастичного. І лише з еволюціонувавши знання, яке містить в собі наукову істину, може претендувати на свою істинність.

Сучасна наука піднімає сьогодні актуальну геронтологічну проблему – продовження людського життя. Міфічна свідомість, як розмірковує М. Еліаде у праці «Міф про вічне повернення», на відмінну від релігійної свідомості скоріше «замислиться над якими-небудь рідкісними, небувалими, ефектними і поодинокими явищами, і не пояснює їхні причини, а виразно відображає» [6, с. 95].

Сталість законів природи і спостереження за ними також нічого не говорить ні про сутність, ні про походження міфу. З іншого боку, в цьому поясненні походження міфу як якоїсь первісної науки знову-таки криється умовний гетерогенний погляд на предмет, а не розтин іманентно-істотного змісту міфу. Відповідно уявлення про безсмертя в багатьох легендах відображаються часто у формі природних елементів навколишнього світу. Так, у ранніх міфологічних джерелах момент отримання безсмертя детерміновано виконанням певних героїчних подвигів, подорожей до неземних країн; рідше – згадкою про повернення рецепту безсмертя, який існував у минулому і втрачений нині. У міфологічному світогляді розуміння безсмертя набуває **ботанічного** символічного навантаження, у вигляді певної рослини, знайшовши яку, можна отримати безсмертя.

Дослідники давньошурмеської міфології акцентують увагу на тому, що, переправившись через річку смерті в землю, у якій проживає легендарний Утнапішті, ти приречений бути безсмертним. У легенді йдеться що Утнапішті розповідає Гільгамешу, подібно до біблійної оповіді, про всесвітній потоп і свій порятунок. У цій легенді міфологічний іморталізм відображається у формі ботанічних елементів, коли отримати вічне життя можна завдяки певній рослині, квітці та суцвіттю. Однак, чи здобуває легендарний Гільгамеш безсмертя? Все ж, послухавши Ут – напішті, відправляється дістати квітку, але її викрадає змія. Тому Гільгамеш так і не зміг скористатись чарівною дією цієї квітки, щоб отримати безсмертя. Дослідник міфологічної концепції пошуку життя вічного К. Борисов, аналізуючи цю легенду, правильно підмітив: «Він (Гільгамеш) зрозумів, що єдиний доступний для людини засіб – це пам'ять про її славні перемоги та поразки..., які щоразу людина несе з собою у Вічність» [1, с. 82]. Автор, звичайно, не намагається показати фатальність та можливу недосяжність безсмертя. Така позиція не виключає смерті, як такої. У цьому випадку безсмертя подається як сакральна пам'ять минулого, яке передається віками і залишається «живим» серед нащадків.

Існують ботанічні носії безсмертя і в древньоіндійській міфології. В упові «Махабхарата» йдеться про «сік якогось дерева», випивши який, людина спроможна дожити до 20 тис. років. Однак цим індуї не обмежились. У них безсмертя має також **акватичне** символічне навантаження, наприклад, у вигляді водного джерела, річки Ганг тощо. Вважалось, що раніше Ганг був безсмертним еліксиром, за допомогою якого можна було отримати вічну молодість. І в давньоєгипетській уяві безсмертя можна було отримати за допомогою акватичного еліксиру [8, с. 13]. У «Книзі мертвих» на стінах усипальниць можна було прочитати: «Нехай пошле йому Озіріс прохолодну воду вічного життя». Були **акватичні** елементи еліксиру вічного життя та молодості і в міфології стародавніх китайців. У записках арабського енциклопедиста та дослідника Ібн Батути (XIV ст.) говориться про діалог з двома подорожніми, які стверджували, що річка, яка несе воду життя, протікає в Китаї поблизу джерела Кантону. Однак китайці шукали джерело вічного життя не на батьківщині, а в Індії. Там само, в добу середньовіччя, проводили таємничі пошуки католицькі єзуїти.

Відомий російський фізіолог, дослідник І. Мечников у своїх роботах з проблеми вічної молодості згадує Ці Ши Хуанді – китайського імператора, який дав наказ приготувати еліксир вічної молодості та безсмертя. Вважається, що на острів Пьєнлаї відправляється за екстрактом зілля морський експедитор Цінь Ши. Китайський мислитель Сіма Тань пише про деякі острови, жителі яких молоді та безсмертні: «Серед Східного моря є три незвичайні острови... Якщо казати правду, то в давні часи жили люди, яким вдавалось добратися до цих островів. На них проживають безсмертні і є склад, що оберігає їх від смерті. Там,... і тварини там білого кольору усе живе». Наскільки достовірними і правдивими є свідчення мислителя і донині невідомо. Сіма Тань згадує також про особливий рецепт вина «кольору нефриту», випивши яке, людина остаточно отримувала і безсмертя і вічну молодість. Особливим екстрактом для підтримання вічної молодості користуються і давньогрецькі боги Олімпу. Древньогрецький поет Гомер в «Одісеї» згадує напій амброзію та нектар, який розливала богиня юності Геба, а пізніше це робила Ганімеда. Кожен з богів, хто зміг покуштувати нектар, отримав безсмертя та жив вічно.

Однак смерть є тим явищем, яке можна позитивно оцінювати як покращення людського життя в майбутньому. Тому смерть намагались в багатьох випадках навіть оминати або показати специфічний іморталічний аспект, в якому безсмертя – це лише те, що притаманне в період земного життя. Наприклад, в деяких давніх культурах смерть має «епічний характер». А вже в традиціях буддизму в Індії та зороастричній культурі Ірану смерть позиціонується як трагічне явище.

Міфологія смерті не виходить за межі образності, міфологічності. Така міфологічна образність відображалась по-різному залежно від конкретних культурних архетипів.

Уявлення про смерть та ставлення до неї характерне не лише для грецького типу мислення, а й для різних світоглядних уявлень. Відомо, що Піфагор, Фалес Мілетський неодноразово подорожували і були знайомі з культурою Вавилону, Єгипту. Власне циклічність людського буття та ідея реінкарнації глибоко вкорінена в стрижні світогляду «піфагорійського союзу». Однак така танатологія не глибоко не інтерпретувалася з філософського погляду. З діалогу Платона «Федон» випливає що така спроба простежується у міркуваннях Сократа про подолання страху перед цим явищем. Навіть більше, у цьому діалозі, для Сократа заняття філософією та осмислення явищ, антропологічної сутності зводиться ні до чого іншого, як до «заняття помирання та смерті» [10]. Саме антична сократична традиція, яку підхопив Платон, а в майбутньому – гностичні школи та християнство говорить про відокремлення душі від тіла, як окремої духовної субстанції, після смерті.

І все ж, що може бути спільним та відмінним у ставленні до ідеї вічного життя та смерті в релігійному та міфологічному світогляді? Навідмінну від міфологічного світогляду, релігійний ґрунтується на вірі в надприродне, і це постає її головним компонентом при формуванні ідеї безсмертя та уявлень про потойбічне життя. На її основі зосереджується система культової практики, створення типу релігійної організації. Витоки релігійного світогляду лежать міфологічній свідомості. Різноманітні типи релігійних систем супроводжуються спільними та відмінними міфологічними системами. М. Еліаде, відомий румунський психолог та дослідник релігії вказує на те, що «одночасно існує і тенденція відокремлення міфу від релігії. Міф – історично перше структурне впорядкування та перетворення хаосу в космос, створення можливості розкрити сутність і розуміння світу як якогось організованого цілого.

Інтерпретація універсуму міфу антропоморфна: він має ті прикмети, які визначають буття індивіда в його взаємозв'язку з іншими людьми. П. Тілліх підкреслює, що міфологічні образи дуже символічні, як продукт синтезу чуттєво-конкретного [8, 111–118]. В такій світоглядній системі проблема безсмертя і «танатосу» постає як одна із центральних, оскільки вона піднімалась здавна. Спільність релігійно-міфологічних уявлень специфічних через свою спрямованість на незбагненне, принципово перебуває за межами раціонального, опираючись на віру як вищу інстанцію щодо будь-яких теологічних концепцій. Віра в потойбічне життя в релігійному світогляді пов'язана з екзистенційною активністю суб'єкта, спробою осмислити своє існування. Проблема сенсу усієї віри, релігійної діяльності, яка дала б відповідь на вічні питання людини про її життя та смерть є основою **атаназису** – віри в безсмертя, існування душі та відплати людини за її вчинки у потойбічному житті. Обрядові дії і практика індивідуального життя ґрунтуються на ній, слугують її продовженням. Одночасно вони стимулюють віру і роблять релігію можливою.

Міфологічні уявлення набувають статусу релігійних лише в тому разі, якщо віра в безсмертне існування та підготовка віруючого до загробного життя супроводжуються сукупністю обрядів, священних дій. У різноманітній релігійній картині світу проступає ніколи не завершений абрис незбагненого. Тому у Л. Фейербаха віра в безсмертя – це певною мірою те, чого не вистачає людині під час земного буття, і те, що може бути в потойбічному світі, а для віруючого виступає, як спосіб відплати за вчинки. Однак уява про те, як саме це відбуватиметься, на думку Фейербаха, найкраще відображається в образах людської фантазії, за умов, коли люди неспроможні забезпечити себе земними благами і страждають через те, що їх нема. Тоді неодмінно поведінка віруючої людини у ставленні до Бога зумовлена тим, що він як всемогутній повелитель зможе подати їй ці блага. Віра в безсмертя, як підкреслює у «Сутності релігії» Фейербах, разом з комунікативним аспектом між буттям земним і буттям небесним допомагає отримати психологічну розраду в людських стражданнях, водночас, як і будь-яка віра в надприродне, деформує людські бажання.

Дещо відмінної концепції притримується німецький мислитель та психолог Ф. Шлеєрмахер у праці «Речи о религии к образованным людям ее презирающим». На його думку, помилковим є погляд, що передбачає розуміння безсмертя та загробного життя в релігії як компенсаторної функції – відплати за вчинки людини. Шлеєрмахер пояснює це через два аспекти:

1) філософ виходить з позиції абсолютної єдності, яка включає в себе комбінований підхід до розуміння дуалістичної картини в релігії. Про це мислитель зазначає: «Бог ніколи не існував поза світом, ми пізнаємо його лише у самих собі і в речах» [2, с. 100].

2) іморталізм релігійного світогляду, за Шлеєрмахером, розкриває сутність безсмертя не в потойбічному, а в дійсному бутті: «Цель же и характер религиозной жизни, – пишет философ, – есть не бессмертие в этой форме, в какой верят в него... а бессмертие, которое мы имеем уже в этой временной жизни, т.е. среди «конечного» сливаться с «бесконечным» и быть вечным в каждое мгновение – в этом бессмертие религии» [2, с. 102].

Власне, якщо теза про те, що «немає релігії без Бога», правильна, то лише в тому випадку, якщо цей Бог, якого сповідує носій релігійної віри обіцятиме вічне життя та безсмертя. К. Ламонт слушно підкреслює, коли Бог не виступає гарантом безсмертя, то релігія стає непотрібною. А у XVI ст. очільник німецької Реформації М. Лютер писав: « Якщо ви не вірите в майбутнє життя, то я і гріш не дам за вашого Бога » [7, с. 235]. І хоча, як зазначає К. Ламонт, жодна релігійна традиція не спирається на віру в безсмертя так, як християнство, то тут цікавими є підходи до нього зсередини. Власне, не можуть із безсмертям душі погодитись, наприклад, християни-адвентисти та представники інших релігійних відгалужень в історії еволюції пізнього протестантизму. О. Уайт, одна із провідників цього руху, на початку його становлення стверджувала у релігійно-історичній праці «Велика боротьба»: «Коли у Біблії згадується конкретне місце поховання, тобто могила, то вживаються не єврейське поняття «шеол» та грецьке поняття «гадес»... Натомість – це спільна могила померлих людей, символічне місце, де спить сном смерті більшість людства» [13, с. 213].

У XIX ст. адвентисти почали заперечувати фундаментальну ідею християнства – безсмертя душі. Їхня есхатологія ґрунтувалась на історичній генезі раннього християнства, а також страху перед тим, що ідея безсмертя душі схожа з міфологією античного світу та вченням платонізму.

Ще у добу ранньої апологетики, як тільки християнство почало поставати, не було єдиного підходу серед представників патристики до цієї проблеми. Отців церкви лякало в безсмерті душі сам факт віри в цю ідею з боку «язичницьких» народів, а також у легендарні міфологічні оповіді, в ідеалістичних філософських школах та у гностиків. Феофілакт Болгарський писав: «Хто запитає вас: чи смертною за природою є людина? Ні. Значить безсмертною? Не скажемо і цього... Він (Бог) створив за природою нас ні смертними, ні безсмертними».

І. Вишев у праці «Проблема особистого безсмертя» писав: «Серед ранніх апологетів... не вважав душу абсолютно безсмертною і св. Іринеї Ліонський, стверджуючи, що життя не від нас і не від нашої природи, але дарується благодаттю Божою» [1, с. 99]. Проте, у своїй апологетичній християнській роботі «Слово проти греків» Татіан каже, що душа має «земне походження, сама по собі є ніщо інше, як темрява... за природою смертна, а не безсмертна». Коментуючи старозавітну книгу Еклезіаст, в якій мовиться: «Немає в шеолі, куди ти ідеш, ні роботи, ні роздуму, не знання, ні мудрості» (9:10), Лютер писав: «Це ще одне місце, яке свідчить, що мертві... нічого не відчують... Соломон вважає, що мертві сплять і зовсім нічого не відчують. Мертві лежать, не маючи ніякого уявлення про час; коли вони прокинуться, їм буде здаватися, що вони заснули на одну мить» [7, с. 206]. Е. Уайт у «Великій боротьбі» аналізуючи історію розвитку християнського іморталізму приходять до висновків: «Ніде в Святому Письмі ми не знаходимо такого твердження, що одразу після смерті праведні отримують свою нагороду, а нечестиві покарання» [3, с. 514]. Зізнався у таких же іморталогічних переконаннях і середньовічний англійський мислитель та проповідник Б. Тиндаль. Незадовго до того, як його мала стартити інквізиція, він зізнався: «Я свідчу відверто, що не впевнений в тому, що вони (померлі) увійшли в повну славу Христа або вибраних ангелів Божих. Я не вірю в це. Бо якби це було так, то навіщо проповідувати про воскресіння тіла» [3, с. 349]. Беззаперечно, що Тиндаль не упускає найважливішого в християнстві, зокрема, віри в воскресіння тіл з мертвих як основної платформи. Однак такий образ існував і в давніх релігіях. Образ помираючого, а потім воскресаючого бога присутній у міфологічній уяві й тісно переплетений з календарно-обрядовими діями і традиціями. Це ще одна чергова іморталогічна спільність між релігією та міфологією. Звичайно, незважаючи на усю сукупність вищезазначеного, жоден з християнських богословів не відкидав головного в ідеї християнства – віри в воскресіння тіла після смерті.

Аврелій Августин – стовп середньовічної патристики –у відповідь на деякі з найбільш очевидних заперечень проти цієї доктрини заявив: «При воскресінні субстанція наших тіл, як би вони не розклалися, буде повністю воз'єднана». «Так не побоїмося ми того, – пише богослов, – що всемогутній творець не може для воскресіння і оживлення наших тіл зібрати всі його

частини, що стали здобиччю звірів або перетворилися на пил і попіл, або розчинилися у воді, або випарувалися в повітря» [5, с. 22].

Дотепер позиція, викладена вище, була загальноприйнятим віровченням християнської церкви. Люди, що житимуть під час цього чудесного пришестя, збережуть свої природні тіла, а також приєднаються з цього моменту до «слави небесної», а мертві повстануть з могил у своїх вже нетлінних тілах. Людям, які лежать у могилах, доведеться чекати недовго, і питання про проміжний стан навіть не ставилося. Перші християни виробили механіку безсмертя за аналогією: оскільки Христос встав з гробу майже відразу після смерті, то і проблема проміжного стану не мала першорядного значення.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Однак хто ж постає гарантом безсмертя в світогляді міфу і релігії? Для міфології безсмертя – це образний та чуттєвий комплекс мрії людини стати безсмертною та жити вічно, що втілено в багатьох легендарних оповідях. Для релігії ідея загробного життя і донині залишається предметом віри, гарантом якої і лишається віра в Бога. Відомий французький філософ М. Монтень відзначав, що «безсмертя обіцяють нам тільки Бог і релігія; ні природа, ні наш розум не говорять нам про це» [5, с. 200]. Тому релігійний світогляд щодо безсмертя в сучасних варіаціях та в логіко-історичній ретроспективі можна розглянути ще глибше.

Джерела та література

1. Вишев И. В. Проблема личного бессмертия / И. В. Вишев. – Новосибирск : Наука, 1990. – С. 79–94.
2. Габитова Р. М. «Философия немецкого романтизма: Гёльдерлин, Шлейермахер» / Р. М. Габитова. – М. : Правда, 1989. – С. 96–120.
3. Історія релігій в Україні. У 10 т. Т. 6 // редкол. : А. Колодний (голова) та ін. Пізній протестантизм в Україні. (п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови). – К. ; Дрогобич : Вид. Сурма С., 2008. – С. 248–263.
4. Калиновский П. Переход, последняя болезнь, смерть и после / П. П. Калиновский. – М. : Аксиос, 1991. – С. 48–121.
5. Ламонт К. Иллюзия бессмертия / К. Ламонт ; [пер. с англ. А. В. Старостина]. – М. : Политиздат, 1984. – С. 14–80.
6. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – М. : Правда, 1990. – С. 95–115.
7. Лютер М. Время молчания прошло. Избранные произведения 1520–1526. / М. Лютер. – Харьков, 1994. – С. 206–240.
8. Рабинович Е. Г. Мифологема нектара – опыт реконструкции. Палеобалканистика и античность / Е. Г. Рабинович. – М. : Полит. лит., 1989. – С. 111–118.
9. Свенцицкая И. С. Раннее христианство: страницы истории / И. С. Свенцицкая. – М. : Полит. Лит., 1987. – С. 90–101.
10. Трубников И. И. Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни / И. И. Трубников // Философские науки. – 1990. – № 2.
11. Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии / Л. Фейербах // Мир философии. – М., 1991. – Ч. 2. – С. 98–106.
12. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М. : Восточная литература, 1978. – С. 100–174.
13. Уайт Е. Велика боротьба : пер. з англ. / Е. Уайт. – К. : Джерело життя, 2006. – С. 497–514.
14. Encyclopedia Britannica : a new survey of universal knowledge. – Vol. 7. – Chicago, 1953. – P. 565–573.

Распопов Евгений. Танатологический компонент атанасии в мировоззренческой картине мифологии и религии: компаративный анализ. Проанализированы особенности имортологического аспекта веры в бессмертие на уровне мифологии и религии как двух исторических типов мировоззрения. Показано, что в основе мифологии лежит чувственно-сверхчувственный мир образов и символов, в которых выступают компоненты вечной жизни. Религиозное мировоззрение позиционирует себя исключительно в рамках веры, которая является результатом мистического откровения, в котором содержатся условия, при выполнении которых человек стремится обрести бессмертие, но только в потустороннем мире.

Raspopov Yevgen. The thanatological component of athanasia in the ideological picture of mythology and religion: comparative analysis. On the basis of comparative analysis analyzed features immortality aspect of belief in immortality on the level of mythology and religion as two types of historical outlook. It is shown that the basis of mythology lies sensually - supersensible world of images and symbols, which are the components of eternal life. Religious worldview positions itself exclusively within the faith, which is the result of mystical revelation, which contains the conditions under which a person seeks to achieve immortality, but only in the afterlife.

Стаття надійшла до редколегії
14.04.2014 р.

УДК 14

Ірина Юрова

Определение границ понятий веры и внушения

В статье рассматриваются связи феноменов веры и внушения и конкретизируется содержание этих понятий.

Ключевые слова: внушение, вера, сознание, познание.

Постановка научной проблемы и ее значение. Внушение зачастую рассматривается в научной литературе как феномен, тесно связанный с верой. Однако место внушения относительно веры до сих пор четко не определено. Известно, что реализация внушения происходит как признание полученной от другого информации как достоверной без достаточного основания. «При внушении суггерент верит в доводы суггестора, высказываемые даже без доказательств» [3, с. 97]. Таким образом, внушение может рассматриваться как сформированная готовность верить, равно как вера может выступать предпосылкой внушения.

Анализ последних исследований по этой проблеме. Понятийно вера и внушение составляют динамическое единство и иногда они подменяют друг друга или подразумеваются под одним и тем же понятием, хотя вера «внушается», а в содержание внушения «верят». Аналогичная ситуация прослеживается и в изучении соотношения понятий «знание» и «вера»: М. Остерхольм считает вообще неважным маркирование личных знания и веры, когда достаточно говорить о личной эпистемологии [12], потому что вера, как он полагает, – ментальный процесс, о котором человек может не хотеть дать отчет или быть не в состоянии отчитаться. Вера как результат внушения может быть неосознаваемой. Ребенок, как правило, делает заключение о том, что он что-то знает или не знает, исходя из того, сказал ему это родитель или нет, понял он его или нет. Такой опыт, согласно Л. Витгенштейну, больше, чем опыт познания. Иными словами, Остерхольм настаивает на том, что вера (belief) – это не то, что человек «имеет в себе», а то, что он делает, а содержание неосознаваемой веры относится к неявному (tacit) знанию. Таким образом, сознательная вера – это уже опосредованная рефлексивным усилием и личным выбором деятельность – относится к метапознанию. Вероятно, когда ребенок впервые проводит грань между тем, что он знает, и тем, во что он верит, он удерживает в сознании не только содержание этого «незнающего знания», но и оценку его оснований. Доказательства, в которых вера якобы не нуждается, все равно ищут и могут обнаружить, но они, скорее, ценностны, чем рациональны: доказательством веры может быть чудо. Рациональные свидетельства оказываются подчинены ценностям, в то время как знание отличает совпадение ценности и рационального свидетельства, так как оно и является ценностью знания. Это хорошо видно из анализа faith-веры, репрезентирующей ценность того, что М. Бубер называет личностной целостностью, в противовес вере, основанной на когнитивных ценностях, которая приводит ученого к знанию [1].

Целостность, характеризующая верование, имеет гносеологическое значение формирования единства опыта: «связующая и объединяющая сила веры во многом характеризует ее сущность» [8, с. 62], а «реализация веры придает смысл любому, даже самому элементарному явлению эмпирической реальности» [1, с. 74]. При этом интенциональность веры затрагивает неосознаваемые мотивы, и хотя «вера или неверие не могут быть насильственно навязаны человеку, ибо они включают в себя не только должное, но и желаемое, связанное со свободным выбором» [1, с. 74], тем не менее, через внушение на выбор могут оказывать воздействие.